54e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 9 4 MARS 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Notes de Philosophie

SOMMAIRE

I. AUTOUR DU PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE — 1. Aug. Etcheverry : *L'idéalisme français contemporain* — 2. Maurice Blondel : *La Pensée*. — 3. P. de Tonquédec : *Deux études sur* La Pensée *de M. Maurice Blondel*. — 4. Maurice Blondel : *L'Etre et les êtres*. — 5. M. T.-L. Penido : *Dieu dans le Bergsonisme*. — 6. André Bremond : *Rationalisme et Religion*. — 7. Pierre Rousselot : *L'intellectualisme de S. Thomas*.

§ 1er. — Autour du problème de la connaissance

1. — Au terme de toutes les discussions relatives à la valeur de la connaissance se retrouve « l'éternelle question de Dieu, stimulant de l'inquiétude humaine, carrefour où convergent tous les chemins de la pensée et que chaque génération rejoint à sa manière, par des voies plus ou moins détournées. » L'éternel débat a été rallumé de nos jours par les philosophes idéalistes. Comme système philosophique, l'idéalisme a beaucoup évolué, même depuis « l'illusion transcendantale » de Kant : tandis, en effet, que le fondateur du criticisme n'ose aller jusqu'à l'immanence absolue et adosse l'objet de la pensée à une mystérieuse réalité, inaccessible et inconnaissable, le noumène, ses disciples, entraînés par la logique des principes, sont allés jusqu'à l'idéalisme intégral, qui ramène tout à l'existence de la pensée. Déjà le P. Etcheverry avait étudié cet idéalisme intégral à travers le système de M. L. Weber [1]. Mais, dans la thèse principale qu'il présenta en 1934 pour le doctorat ès-lettres, il s'est appliqué à « faire le point » et à montrer ce qu'il convient de penser de *l'Idéalisme français contemporain* [2], vanté par les uns comme la réponse aux plus hautes aspirations de l'intelligence humaine, décrié par les autres comme ayant lamentablement failli à ses promesses. L'auteur s'est d'ailleurs tracé un plan assez souple : préciser l'objet du litige, dessiner la carte des positions adverses, rapprocher les objections et les réponses. A un tel plan convenait une méthode avant tout descriptive : recueillir et classer les pièces importantes versées au débat. Sous peine d'en rester à de vagues généralités, il a fallu limiter l'enquête à une époque et à un milieu très déterminés : l'idéalisme français et les résistances qu'il a rencontrées sur son chemin.

C'est à LACHELIER que le P. Etcheverry fait remonter l'introduction de l'idéalisme intégral en France. Dans l'ouvrage *Du fondement de l'induction* (1re édit. 1871), la dialectique s'élève successivement, par voie d'analyse, au mécanisme et à la nécessité, puis à la finalité et à la vie, enfin à la pensée absolue et à la spontanéité pure. Par voie de synthèse, dans l'article *Psychologie et métaphysique* (1885), réagissant contre le positivisme matérialiste, Lachelier montre, par l'examen des phénomènes internes, la spiritualité de la conscience. Loin d'être un accident, une sorte de phosphorescence du cerveau, la conscience apparaît comme la condition de l'univers : les phénomènes physiques n'ont de consistance qu'en elle et par elle. Mais il faut encore remonter plus haut et trouver dans une conscience supérieure, idéale ou plutôt intellectuelle, la raison de notre conscience réelle et sensible : c'est la pensée, conscience non des choses, mais de la vérité ou de l'existence des choses.

Deux courants ont pris naissance chez Lachelier, qui ont abouti à des types d'idéalisme nettement caractérisés et souvent en conflit. Suivant la méthode synthétique de *Psychologie et métaphysique*, HAMELIN († 1907) essaie de construire dialectiquement l'univers, en fonction d'une nécessité logique. Préférant la méthode analytique du *Fondement de l'induction*, M. BRUNSCHWICG cherche l'esprit et ses lois dans une réflexion sur l'histoire des sciences.

Bien qu'au terme de son idéalisme Hamelin nous fasse entrevoir l'Esprit, c'est-à-dire Dieu, « conscience universelle, centre et fondement de toute réalité, » et par là esquisse un mouvement de retour vers un certain réalisme, son système apparaît dans l'ensemble comme un *idéalisme intégral, constructeur et discursif*. Idéalisme intégral : l'immanence absolue de la connaissance est une méthode à appliquer rigoureusement ; le réel consiste essentiellement dans l'intelligibilité, c'est-à-dire dans le *rapport* des idées entre elles, la « chose en soi » devant être strictement bannie. Constructeur cependant, car au concept inerte et figé de la chose, il substitue le rapport qui implique activité spirituelle et mouvement incessant. Enfin cet idéalisme fait œuvre exclusi-

[1] *Vers l'Immanence intégrale. L'idéalisme logique de M. Weber*, Paris, 1934 (Beauchesne). Voir *Ami* 1935, p. 630.

[2] L'idéalisme français contemporain, par Auguste ETCHEVERRY. — In-8 de 376 p., 35 f. — Paris, Alcan.

vement notionnelle et discursive ; c'est « une philosophie de l'entendement », philosophie opposée à l'intuitionisme, car elle condamne toute perception directe et délaisse la conscience du sujet pour l'affirmation de la vérité intelligible, qui est tout. La synthèse d'Hamelin est assez souple pour s'ouvrir, au terme de son développement, à la contingence et au volontarisme : elle est un acte de foi en la puissance créatrice de la raison humaine.

Non moins attentif qu'Hamelin au dynamisme de l'intelligence, M. Brunschwicg ne partage pas sa confiance dans la stabilité d'une construction dialectique de la nature et de l'esprit. Il entend garder un contact plus intime et plus suivi avec l'expérience, et il attend de l'histoire plus que du raisonnement la révélation de l'univers. Pour lui, la philosophie se réduit à la conscience des démarches successives de l'esprit humain pour s'adapter au réel par le savoir, sans espoir de les relier autrement que par le souvenir des conditions historiques qui les ont vu naître, sans ambition d'y découvrir une continuité intelligible ou une valeur absolue. La rigueur des exigences idéalistes contraint M. Brunschwicg à exclure de la connaissance l'apparence même d'un donné quelconque : il n'y a qu'*une activité en perpétuelle évolution.* Dans ce système, le spiritualisme va bien au-delà de l'intellectualisme, l'esprit exerçant la même fonction dans le domaine pratique que dans le domaine spéculatif. Il se dilate et s'épanouit en conscience de l'univers et de l'humanité. Sa spontanéité est la source de toutes les valeurs idéales ; son unité en opère la liaison dans l'ordre scientifique, esthétique, moral et religieux ; son progrès nous élève, du niveau de l'égoïsme et de l'individualité, au plan du désintéressement et de l'universalité. Ce progrès doit être de tous les instants et l'homme est à la fois témoin et agent de cette évolution universelle. Pour reprendre les expressions mêmes de M. Brunschwicg, cet idéalisme qu'on peut bien appeler un « humanisme » substitue à l'imagination d'un Créateur transcendant « la réalité de l'homme..., artisan de sa propre philosophie » ; il suscite « un *progressus ordinans,* dont il aspire à être l'instrument vivant, efficace, inépuisable... Il a le sentiment de porter en lui le Dieu intérieur. »

Ayant ainsi situé la divergence des deux idéalismes, le P. Etcheverry oppose, dans un brillant parallèle, les deux écoles, les deux mentalités. Le courant de pensée lancé par M. Brunschwicg se retrouve plus strictement chez M. Louis Weber, avec beaucoup moins de rigueur chez M. E. Le Roy. Avec la dialectique d'Hamelin se trouve en liaison étroite la pensée de M. Parodi [1] et aussi *Le Devoir comme principe de toute valeur* de M. Le Senne [2], bien que ces auteurs, admirateurs d'Hamelin, en soient des disciples indépendants.

Le caractère général et fondamental de tout idéalisme est que la connaissance, phénomène de conscience, ne saurait atteindre qu'elle-même. Aucune exception à cette loi. La réduction de l'être à la pensée est absolue. Aussi « dans la mesure où il reste fidèle à lui-même, l'idéalisme renonce à la *philosophie de l'être* (spirituel aussi bien que matériel) et tend à substituer la fonction ou la relation au donné, l'intelligibilité à l'être, la valeur objective du jugement à la réalité en soi, le sujet logique à l'âme. Il conclut à une sorte d'antinomie entre l'être et la pensée : d'un côté identité, immobilité, fixité quantitative ; de l'autre, devenir, mouvement, variété qualitative. La pensée à son tour, quand elle réfléchit sur soi, doit éviter de se prendre pour un objet, sous peine de méconnaître sa véritable nature : c'est un *sujet,* une pure fonction de connaissance en rapport nécessaire avec un *objet,* qui est lui même constitué par cette relation à la conscience » (p. 181).

Après cet exposé des doctrines, le P. Etcheverry va se faire le rapporteur des discussions : plaidoyer pour l'idéalisme, critique de l'idéalisme.

Plaidoyer d'abord. L'idéalisme, à l'encontre du matérialisme, a maintenu l'existence de la pensée, de la vie spirituelle, qui définit, à nos yeux, la condition et la dignité spécifiquement humaines. De cet effort pour le rétablissement des valeurs spirituelles est résulté un progrès important, qui marque, comme le dit M. E. Le Roy, « un retour vers les questions que jadis on déclarait périmées et closes », questions esthétiques ou morales, sociales ou religieuses, et qui a suscité la renaissance actuelle de la métaphysique. Une estime plus grande de la personne humaine en est résultée. Le matérialisme devait entraîner dans sa défaite la chute de l'empirisme : le rôle actif de l'esprit a été mis en meilleur relief, et, par là, les principes thomistes de la connaissance ont été mieux compris. Dans son *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien,* M. Dehove montre que, tout en puisant sa science dans les choses, l'esprit humain, « principe autonome et indépendant », en est l'auteur et la cause principale, tandis que les images sensibles jouent plutôt le rôle de condition : l'intelligibilité ne s'y trouve qu'en puissance, avant l'intervention de l'intelligence qui l'actualise. Et le même auteur de conclure : « Voilà comment on peut dire... que cette doctrine serait déjà, de ce seul chef et tout compte fait, plus voisine de l'idéalisme que de l'empirisme » (p. 141).

Mais, ensuite, la critique. L'idéalisme, tel qu'il a été exposé, repose sur une immanence intégrale de la pensée. Or, cette immanence intégrale est impossible à maintenir, même dans l'hypothèse de l'idéalisme intégral. Quiconque ne fait pas profession d'athéisme reconnaît la présence essentielle de Dieu à l'univers et à chacun des êtres qui le composent, ainsi que son intervention dans le moindre événement. *In ipso enim vivimus et movemur et sumus.* En outre, les échanges

[1] *Du Positivisme à l'Idéalisme*, Paris, Vrin, 1930.
[2] *Bull. de la Soc. franç. de Phil.*, 1932, p. 1 sq.

d'idées, les manifestations réciproques de sentiments, le sens social, la communion des esprits, des cœurs et des volontés, attestent une certaine unité des consciences, qui se traduit depuis la simple conversation jusqu'à l'amitié à tous ses degrés. Le conflit même des âmes en est un signe, car au moral comme au physique, la lutte demande un terrain de rencontre et une sorte d'entente pour le combat; la guerre suppose à sa manière un lien social entre les belligérants, de même que l'antithèse est une relation. Enfin l'accord des intelligences et le progrès des sciences, étant fondés sur le caractère nécessaire, absolu, intemporel de la vérité, témoignent d'une participation à une raison universelle, dont les lois immuables et indépendantes de la fantaisie personnelle s'imposent à toutes les consciences. Telles sont les idées développées par le P. Etcheverry pour montrer la faillite de l'idéalisme en ce qu'il a d'excessif.

Et l'auteur d'y revenir, en insistant, dans sa conclusion. En bref, l'existence d'autres consciences, l'expérience du monde extérieur, le témoignage de la science sont autant d'exigences qu'on ne saurait justifier en restant fidèle à l'idéalisme. Et cependant, déclare l'auteur en terminant, « nous n'hésitons pas à le reconnaître : la pensée est à la source et au cœur de l'être; rien n'existe que parce que la pensée est. Mais cette Pensée créatrice, raison dernière de toutes choses, ne saurait être *ma* pensée ni une autre pensée taillée sur le modèle de la mienne... La source ne jaillit pas au niveau humain; il faut monter jusqu'à Dieu pour la rencontrer » (p. 337).

Le meilleur éloge qu'on puisse faire de la thèse du P. Etcheverry, c'est d'en recommander vivement la lecture et la méditation à tous ceux qui, par devoir professionnel, ou par affinité intellectuelle, s'intéressent aux questions philosophiques. Une analyse fine et pénétrante des systèmes, un exposé objectif et compréhensif des discussions et, ce qui ajoute encore au plaisir qu'on a de lire ces pages, une aménité parfaite à l'égard de tous : telles sont les qualités de forme qu'on découvre de plus en plus, à mesure qu'on avance dans la lecture de ce beau livre. Le fond est bien celui qu'on attendait d'un philosophe spiritualiste et chrétien; c'est la justification de la position traditionnelle de la philosophie catholique : le primat de l'intelligence, certes, mais avec la certitude de l'existence d'un monde extérieur et avec la dépendance de l'intelligence humaine et du monde extérieur à l'égard de l'Intelligence suprême et personnelle qu'est Dieu.

* *

2. — Sous plus d'un rapport, on pourrait rapprocher de l'ouvrage du P. Etcheverry *La Pensée* [1] de M. Maurice Blondel. C'est ici encore le problème de la connaissance. Et les conclusions rejoignent celles que nous citions à l'instant. Dans la préface (p. xv), M. Blondel se défend de vouloir s'attacher d'emblée aux théories de la pensée et au problème de la connaissance; il veut « considérer comment, avec plus ou moins de succès et d'unité, la vie associe ce que la spéculation tendrait à disjoindre et à heurter. » Néanmoins la pensée, même la pensée vivante à laquelle veut s'attacher notre auteur, ne peut être élucidée sans qu'on rencontre, à son intérieur même, le problème de la connaissance.

Mais, tout d'abord, qu'est, pour M. Blondel, la pensée? Toute l'*Introduction* est écrite pour préciser le problème, et il faut avouer que ce n'est pas une impression de clarté et de précision qui en ressort. Depuis toujours, d'ailleurs, M. Blondel nous a habitués à ces concepts complexes et fuyants qu'il est difficile de saisir parfaitement : ce qui expose le recenseur, même le plus bienveillant, à méconnaître parfois la véritable doctrine de l'auteur.

Une signification précise de la pensée? Impossible :

« En fait et indépendamment de toute théorie, la pensée comporte *trois* significations qu'on ne peut ni isoler, ni réduire à l'unité, ni simplement juxtaposer. Tour à tour elle est ce qui est pensé ou tout au moins pensable; elle est ce qui est pensant, produisant, agissant; elle est ce rapport mystérieux entre ce qui semble les deux données précédentes; mais ces données elles-mêmes ne sont affirmées comme telles que par une élaboration abstractive dont la réflexion savante a échoué jusqu'ici à découvrir les éléments primitifs et à justifier les démarches progressives » (p. xi). Le problème de la connaissance est donc impliqué dans celui de la pensée, tel que M. Blondel le conçoit; mais l'étude de la « pensée » implique elle-même une métaphysique subséquente : « Ce qui semble inadmissible, dit encore l'auteur, c'est une résignation au conflit du réel et de l'intelligible, à la dualité irréductible du rationnel et de l'irrationnel dans le monde et dans la pensée. Que cette dualité apparaisse comme une donnée initiale, nous aurons peut-être à le constater; mais qu'on doive s'en tenir finalement à un dualisme, c'est ce qui ne saurait être postulé d'avance, alors *que l'effort constant de la pensée* et les témoignages multiples de *l'efficacité de cet effort vers l'unité* nous encouragent... à estimer que notre problème... *est constamment en voie de solution spontanée* et tributaire en même temps d'une *méthode réfléchie* et d'une *option décisive* » (p. xiv). Dans ces quelques lignes se trouve toute la thèse de M. Blondel. Mais par là même on soupçonne que cette philosophie générale de la *Pensée* n'est autre, dans sa substance et ses traits essentiels, que la philosophie de l'*Action*. La lecture des deux volumes montre toutefois qu'il ne s'agit pas d'un simple commentaire de l'*Action* avec

[1] **La Pensée**, par Maurice BLONDEL. — I. *La Genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée.* — II. *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement.* — Deux vol. in-8 de XLI-421 et 558 p., chaque vol. 60 f. — Paris, Alcan.

même, sur plusieurs points, d'importantes et significatives corrections. Nous trouvons ici comme une synthèse de la pensée définitive de M. Blondel, avec des réflexions nouvelles, des explications inédites, des digressions variées : 61 *excursus* ajoutés au texte principal nous ouvrent des horizons sur la plupart des questions philosophiques. Et l'ensemble qui en résulte nous apparaît débordant de richesses. Trop de richesses, serait on tenté de dire, car, plus que jamais, le lecteur hésitera souvent sur la signification exacte des assertions blondéliennes.

Aussi, tant pour éviter les discussions inutiles que pour nous maintenir dans les limites, forcément étroites, assignées à ces notes, nous irons droit au but, exposant ce qui nous paraît être, en cette forte étude, la pensée dernière de l'auteur. Il s'agit bien d'une métaphysique générale, impliquant, dans l'option dernière qu'elle entraîne, la solution du problème de la connaissance. M. Blondel débute par « la pensée *réelle* hors de la pensée *pensante* ou *pensée* ». C'est la pensée « *cosmique* », c'est-à-dire l'unité et la liaison de ce que nous appelons l'univers, unité qui est contradictoire avec la notion commune de matérialité et qui apparente manifestement l'univers, sous son aspect même le plus brut, au caractère même de la pensée : l'*un* dans le *multiple* D'une part, la multiplicité dans le monde semble s'opposer à l'unité ; d'autre part, cette unité est nécessairement relative et, pour ainsi dire, se cherche toujours. Malgré l'apparente opposition de la multiplicité à l'unité, il faut dire que la nature entière, dans l'instabilité perpétuelle de ses éléments, est ordonnée à l'unité, et le rapport de cette unité à la multiplicité des existences contingentes marque la loi par laquelle la pensée cosmique se rattache aux intelligences créées et, par elles, à la Pensée suprême, Dieu. Aussi l'étude de la pensée « *pensante* » s'impose-t-elle comme le prolongement nécessaire de celle de la pensée cosmique. A l'élan vital de la nature doit se superposer le dynamisme de la pensée consciente, d'une pensée « qui se cherche, qui s'élance, qui se développe au-delà de toute réalité subie ou connue, pour tendre à l'infini. » C'est qu'en effet, à mesure que la pensée consciente se fait plus réfléchissante, elle cherche à s'atteindre davantage et à se parfaire. Ne trouvant d'objet adéquat à son besoin d'être et d'unité réelle, ni dans la nature antérieure et extérieure à la conscience de soi, ni dans la vie subjective ou dans l'ensemble des êtres pensants qu'il lui est donné de connaître, « elle appelle donc invinciblement une réalité en laquelle elle puisse enfin se reconnaître intégralement et déposer, si l'on peut dire, ce fardeau qu'elle porte en soi sans avoir jusqu'ici trouvé rien qui soit en état de le recevoir, de le contenir, de le soutenir » (I, 165).

Et c'est ici que nous aboutissons à ce qui semble une impasse : d'un côté, notre pensée « cherche à faire tenir dans un ordre rationnel la perfection définie d'une science totale de la réalité » ; d'un autre côté notre pensée « dément cet espoir en maintenant la supériorité et le dépassement perpétuel d'une vie de l'esprit qu'aucune définition statique n'enclôt ou n'achève, parce qu'elle n'épuise aucune donnée réelle et parce qu'elle produit elle-même toujours du nouveau en visant à l'infini » (II, 78) Nous sortirons de l'impasse en *optant* pour l'une ou l'autre de ces solutions. La première serait celle de l'idéalisme intégral ou immanent, celle des esprits qui « s'assujettissent, s'emprisonnent même, en subordonnant tour à tour leur moi au monde et le monde à leur moi, comme si c'était là l'enceinte de la réalité, le terme de la pensée, le lieu suffisant de leur convoitise, sinon de leur repos » (II, 94). Et ce n'est pas là simplement une solution d'ordre intellectuel, répondant immédiatement aux données du problème de la connaissance ; c'est, par delà ce problème qu'elle inclut cependant, une conception particulière de la vie, de la destinée, de la fin vers laquelle se dirigent les hommes. Solution impossible à retenir devant le dynamisme toujours en éveil de la pensée. En réalité, les hommes, « usant de ce monde et de leur propre être en devenir, tendent, à travers ce devenir même, à un ordre, à une unité, à une perfection qu'ils ne trouvent en aucun objet réalisé, en aucun retour sur soi ; ils restent fidèles, fût-ce sans en avoir une connaissance explicite, à la double vérité que nous avons eu constamment à cœur de mettre en évidence : le monde, le moi, pas plus séparément qu'ensemble, ne sont unité achevée, être stable, fin véritable ; il faut donc, par la tension fidèlement maintenue de la pensée, *toujours passer outre, puisqu'ils n'offrent pas la possibilité d'un arrêt, non plus que d'un renoncement ou d'une annihilation* » (II, 94). Et, remarque ici l'auteur, c'est la « cohérence logique, » la « dialectique rationnelle » qui obligent l'esprit à cette orientation définitive.

Mais pourquoi ici « option » et pas seulement conclusion rationnelle ? C'est que « jamais l'infini ne s'offre à la pensée et au vouloir que sous les traits d'une vérité partielle parmi d'autres vérités, d'un bien déterminé entre d'autres biens rivaux... Ainsi, même en face de ce qui devrait captiver et saturer notre pensée, nous avons à opérer une sorte de *restitutio in integrum*, laquelle dépend d'une initiative et à vrai dire d'une option intelligente et profonde. — Inversement, mise en présence de l'imparfait et du fini, la pensée qui ne voit l'infini et le parfait que sous des traits similaires, garde une possibilité, non cette fois de restitution, mais de majoration, afin de placer son but élicite là où elle préfère qu'il soit » (II, 96).

Ainsi donc, et c'est là le couronnement de la philosophie blondélienne, par le jeu même de notre dynamisme intellectuel, « Dieu est dans le rang de la pensée et des buts de l'action. »

Pourquoi faut il qu'une doctrine, si belle en soi, soit entourée de formules qui la rendent, par instants, suspecte aux lecteurs les mieux inten-

tionnés ? Pour la proposer comme on vient de le faire, il a fallu la dégager de ces formules suspectes qui eussent, dès l'abord, paralysé les meilleures bonnes volontés.

Quelques exemples :

M. Blondel insiste sur le *dynamisme* de la pensée : ainsi, comme jadis dans l'*Action*, l'accent est mis beaucoup plus sur l'*agir* que sur le *connaître :* la sensation est moins une *vue* qu'un *travail ;* elle n'est pas *donnée,* mais *vécue* et *agissante* (I, 192) ; le monde est *une pensée subsistante,* simplement ébauchée ; il tend à réaliser certaines des conditions d'une pensée en quelque sorte *incarnée* et *positivement subsistante* (I, 4). La conscience de soi, c'est-à-dire l'affirmation du sujet par lui-même, répond *à un besoin,* constitue *un progrès, qu'on peut rendre intelligible* (I, 162) ; mais, en soi, la distinction du sujet et de l'objet est *factice, tardive, invérifiable.* Ce qui est vrai, dit encore en ce sens M. Blondel, c'est que l'esprit n'est pas réceptivité pure, comme si, en ses racines, la pensée n'était d'abord qu'indétermination. L'esprit n'attend pas, table rase, qu'on en fasse surgir les idées au contact des impressions venues de l'extérieur ; il possède déjà au préalable la *tendance,* le *désir,* le *besoin,* un besoin *d'infinitude* qui travaille *la pensée encore informe.* Ainsi nous ne pouvons « séparer les systèmes mouvants de l'effort spirituel qui les soutient, les renouvelle et les complète » (II, 458, 459 ; cf. 388, 389) : s'il y a des données pour notre pensée, c'est « parce qu'il y a en elle *du donnant,* un don *vraiment originel,* une activité nouvelle et *promotrice* » (I, 106).

On voit par là tout ce que comporte d'hétérogène aux idées traditionnelles le système dynamique de M. Blondel. En bref, la notion de connaissance devient, chez lui, essentiellement une notion d'activité, de *création.* Le mot n'est pas trop fort, puisque l'auteur déclare lui-même que la philosophie contribue « à l'être dont elle scrute le contenu et les aspirations, *sans se borner à les connaître et à les décrire* » (II, 402) ; et ainsi la pensée concrète est « *une sorte de création continuée..., pénétrée d'une présence sans limites assignables,* dont par conséquent aucune analyse ne saurait épuiser le contenu réel... L'univers entier contribue à soutenir et à alimenter cette pensée, toujours naissante et foncièrement réaliste » (II, 30).

Rien d'étonnant que de telles formules aient provoqué la critique.

* *

3. — La critique est venue, comme on pouvait s'y attendre, du P. de Tonquédec. Ses « deux études sur *La Pensée* [1] » résument à peu près les observations qu'on peut formuler à l'égard du nouvel ouvrage de M. Blondel. Aussi bien le R. P. ne ménage pas à l'auteur de *La Pensée* les éloges d'ailleurs mérités, et tous les écrivains catholiques seront unanimes pour manifester avec lui leur « admiration à un effort de pensée si vigoureux et si rare, qui place M. Blondel en un rang supérieur et tout à fait à part parmi les philosophes contemporains » (p. 53). Mais la doctrine de la connaissance formulée dans *La Pensée* lui semble appeler certaines réserves, et, sur les données que nous avons précédemment résumées, il débute en montrant que si M. Blondel a eu raison de mettre en relief « le dynamisme de la pensée, » il n'en a cependant pas proposé le premier la doctrine. Ce dynamisme de la pensée, soit dans l'ordre de l'intelligence, soit dans l'ordre de la volonté, est au fond de la doctrine augustinienne et de la doctrine thomiste. Sous les divers actes de la connaissance, la philosophie thomiste signale un ressort premier, toujours tendu, qui les déclenche et les produit. La racine de toutes nos activités cognitives est un *appétit naturel,* un besoin inné, nécessaire, de connaître et de connaître le plus possible, — dans les limites, bien entendu, qui définissent et spécifient notre nature. — De plus, les diverses démarches de la connaissance s'entresuivent et s'ordonnent sous la poussée de cet appétit primitif dans un enchaînement organique et par une dialectique ascendante. L'homme ne peut se tenir aux simples expériences : il faut qu'il les dépasse, qu'il comprenne ; et, dès lors, il se met à un travail qui ne finira jamais, parce que toute connaissance humaine est partielle et que la solution de certains problèmes en suscite toujours de nouveaux à résoudre. Dans cette suite de recherches, l'esprit ne saurait s'arrêter et il subit l'inéluctable nécessité de poser le problème de l'Être dans toute son ampleur, d'aborder la question de la Cause première et de la résoudre. Mais ce n'est là qu'une partie du mouvement général qui emporte l'homme à la recherche de son bien dans tous les domaines. L'appétit naturel de connaître n'est qu'une application particulière de ce mouvement. Mais l'homme cherche aussi, d'un appétit naturel inéluctable, à satisfaire sa soif de bonheur, en cherchant d'abord à connaître son Bien suprême, ensuite à l'atteindre. C'est tout le sens du traité *De la Béatitude* placé au début de la Ia-IIæ de la *Somme.* Ce dynamisme humain total s'encadre à son tour dans le dynamisme universel : l'appétit naturel de l'agir existe en tous ; c'est le grand et universel ressort de ce qui se passe dans le monde : *omnia intendunt assimilari Deo.*

Si M. Blondel avait entendu présenter ce dynamisme classique sous une forme rajeunie et mieux adaptée peut-être aux mentalités modernes, nous n'aurions qu'à applaudir à sa synthèse. Mais, nous l'avons déjà dit, il y a introduit des éléments hétérogènes qui en rendent certains aspects inadmissibles.

Le P. de Tonquédec groupe ses réflexions autour de trois chefs principaux :

[1] Joseph de Tonquédec. — Deux études sur « La Pensée » de M. Maurice Blondel : *La doctrine de la connaissance. La question du surnaturel,* avec un Appendice sur *Le désir naturel de la vision de Dieu.* — In-12 de 177 p., 12 f. — Paris, Beauchesne.

1° Dans le dynamisme de S. Thomas, l'activité cognitive ne va pas jusqu'à *susciter* ses propres objets. Sans doute, la connaissance n'est pas réductible à une passivité pure : précédée par une réception, elle ne s'effectue que par une opération. Mais le sujet connaissant rencontre l'être déjà posé dans l'existence et déterminé en soi. Bien plus, les formes intelligibles sont, non pas créées ni inventées, mais dégagées, par l'intellect actif, des données expérimentales. Au terme de la connaissance est produit le verbe, production de l'esprit, certes, mais déployée dans un cadre imposé du dehors et ne jouant d'ailleurs que le rôle de moyen *(id in quo)* permettant d'atteindre ou de voir autre chose que lui, quelque forme, réelle ou possible, indépendante de l'esprit. Chez M. Blondel, concepts bien différents. Sans doute nous n'en sommes plus (heureusement !) au principe d'immanence totale, selon lequel tout apport purement objectif violerait l'autonomie de l'esprit. Mais, comme on l'a vu plus haut, l'activité de la pensée étouffe un peu trop ce qui vient de l'extérieur. « La notion de connaissance que M. Blondel substitue à l'ancienne et qui circule à travers son nouvel ouvrage n'est pas sans analogie avec celle que Kant a inaugurée. La *matière* de la connaissance est ici le réel total, indivisible; véritable « chose en soi », inaccessible par nature à nos actes limités. La *forme* vient de l'initiative intérieure qui, selon ses besoins, découpe, arrange, pétrit, déforme ce sur quoi elle s'exerce ; elle répond, non à la réalité en soi, mais aux exigences, aux aspirations du sujet » (p. 64). Sans peut-être formuler le reproche d'une manière aussi nette, il nous est permis de regretter la confusion en laquelle M. Blondel nous laisse, oubliant de dire quelle est la part exacte de l'activité de la pensée dans le dynamisme intellectuel auquel il subordonne toute connaissance.

De cette différence initiale découlent d'autres oppositions. Chez S. Thomas, la connaissance humaine, pour être imparfaite et déficiente, susceptible toujours d'être dépassée, n'est pas fausse pour autant. Chez M. Blondel, le partiel est souvent identifié avec le faux (cf. II, 431, 222, 232, 237, 507). Comment, en ce cas, éviter le scepticisme ? Délestée de son contenu de vérité, la connaissance humaine, fausse parce qu'imparfaite, ne peut prétendre à aucune stabilité et sera sujette à continuelle revision. Position difficilement tenable en regard des exigences de la fixité du dogme.

Pour M. Blondel, toute vérité est nécessairement suspendue à Dieu ; en dehors de Dieu on ne peut accorder à quoi que ce soit une valeur absolue : l'absolu créé est une contradiction. De regrettables confusions se cachent sous ces affirmations, elles-mêmes trop absolues. Tout dépend, en effet, du sens qu'on veut bien accorder au mot « absolu ». En tout cas, il faut se garder de confondre l'ordre *logique* et l'ordre *ontologique*. Si Dieu est le principe de toute existence, il n'est pas pour autant le principe de toute connaissance, tout au moins en ce sens qu'il serait le premier connu et que toute connaissance d'une vérité distincte de Lui serait nécessairement, sans la connaissance de l'Etre divin, fragile et évanescente.

2° Le P. de Tonquédec n'a aucune peine à montrer que M. Blondel, malgré son refus d'accepter la notion traditionnelle de la connaissance, simple prise de vue sur l'objet à connaître, y revient fréquemment et par une sorte de nécessité inhérente à l'esprit humain. Notre philosophe, en effet, n'admet dans la pensée aucune stabilité ; elle est pour ainsi dire en devenir perpétuel. Or, à plusieurs reprises, il parle de *vérités qui s'imposent à l'esprit,* notamment de cette vérité qui est le fond même de sa thèse, l'interdépendance des êtres et des consciences. Or, en vertu des principes mêmes de M. Blondel, nous aurions le droit de mettre et de remettre en question la « vérité » de ce principe considéré par le philosophe comme intangible et s'imposant indiscutablement, « dominant toute spéculation légitime, toute science positive, toute action effective » (I, 268). En définitive, « la pensée », telle qu'elle est présentée, est une belle hypothèse, mais reposant sur une pétition de principe.

3° Enfin, — et c'est là, semble-t-il, le plus grave reproche qu'on puisse adresser à *La Pensée,* — il règne, dans les deux volumes de M. Blondel, une confusion perpétuelle entre l'ordre de la *connaissance* et celui de l'*être*. Nous avons déjà constaté, à propos de la « pensée cosmique », que M. Blondel, reprenant pour son compte les expressions de l'idéalisme transcendantal, dont il rejette cependant la doctrine, identifie « l'univers » et « la pensée ». Cette manière de parler est d'ailleurs en cohérence parfaite avec la doctrine générale rencontrée si souvent au cours de l'ouvrage : que la pensée est, non une vue, mais un *ouvrage,* une *fabrication,* une *création* [1]. Et voici que ce point de départ est à l'origine de multiples confusions, que nous rapportons à deux chefs principaux :

Tout d'abord, s'il est juste d'affirmer que les créatures sont, dans leur être, dépendantes de Dieu, il faut néanmoins leur accorder une véritable substance, une « substance entitative » (II, 474) [2] ; leur être a, par lui-même, valeur ontologique. Or, cette vérité métaphysique, le flou des formules blondéliennes semble, sinon la contredire, du moins la minimiser [3]. Mais si l'être des créatures a valeur ontologique, distincte de la

[1] On le constatera davantage plus loin dans la recension du dernier ouvrage de M. Blondel, *L'Etre et les êtres.*

[2] « Quoi de plus faux et par conséquent de plus ruineux que d'ériger chaque individu en une entité abstraite (!) et close, égocentrique et indépendante dans son avidité et son absolutisme, comme si, pour employer un terme déjà canonisé par les Anciens, cette souveraineté de chaque raison, αὐτάρκεια, n'était qu'un atome impénétrable et, au sens étymologique de l'expression, un absolu » (II, 474). On voit, par cette simple citation, combien il est difficile de discuter un terme employé par M. Blondel. Les sens les plus divers et les plus inconsistants apparaissent dans la même phrase, déconcertant le critique le plus impartial.

[3] Voir plus loin, *L'Etre et les êtres.*

valeur de l'être divin, il est intelligible, « objet de pensée », même indépendant de Dieu. Sans doute, remarque le P. de Tonquédec, « la cognoscibilité des créatures leur vient de Dieu, parce que cette cognoscibilité est, dans son fond, leur être même et que la connaissance est la faculté coordonnée à l'être, preneuse d'être. Dieu est le suprême intelligible parce qu'il est l'Etre premier, et tout être participe à cette intelligibilité dans la mesure où il participe à l'être, s'assimilant ainsi, de loin, à Dieu » (p. 91). Mais de cette priorité de Dieu dans l'être, est-il possible d'inférer purement et simplement sa priorité dans la connaissance ? M. Blondel l'affirme comme une chose qui va de soi. Or c'est là une assertion non seulement contestable, mais fausse. A l'origine des diverses connaissances humaines ne se trouve, à coup sûr, ni la connaissance explicite, ni la connaissance implicite de Dieu. M. Blondel voudrait-il ressusciter l'ontologisme ? Le plus grave en tout ceci est que l'auteur se sert du caractère primordial et foncier qu'il attribue, de façon fort peu précise d'ailleurs, à la certitude de Dieu, pour énerver les certitudes portant sur des réalités inférieures.

Ensuite, l'option qui termine le mouvement ascendant de la pensée vers Dieu n'est pas sans nous laisser de graves inquiétudes. C'est finalement de notre volonté, de notre liberté que nous arriverions à saisir la vérité de l'Etre en soi, de Dieu. Le P. de Tonquédec reproche ici — et avec raison — à M. Blondel certaines formules dont le sens obvie serait que « nous tendons à réaliser [le transcendant] en soi et en nous » (I, 179). Quoi qu'il en soit de l'orthodoxie de la pensée personnelle de M. Blondel (dont personne ne doute), il n'en est pas moins vrai que deux langages ici se contredisent. Les premiers actes psychologiques, antérieurs de bien loin à l'option, atteignent « les données déjà réelles de la nature et de la conscience » (I, 182), du « réel, déjà solide », le monde possédant « une réalité indéniable » (I, 185, cf. II, 513). Puis, voici que le philosophe se reprend pour corriger le sens trop plein que ces expressions pourraient suggérer. Réalité et solidité dont il vient de parler sont toutes relatives et ne représentent qu'un devenir .. Comment cette connaissance toute relative, flottante, dont on peut se demander si elle est « vraie ou fausse » (I, 400), peut-elle devenir ferme, absolue et douée d'une portée « ontologique » par le fait de l'option ? Même si l'option était uniquement un acte d'intelligence saisissant son objet (ce qu'elle n'est pas, puisque la volonté y doit intervenir), ce ne serait encore qu'une connaissance imparfaite, incapable de contenir l'Etre divin [1], donc incapable d'apporter un changement réel à la *relativité* de la pensée avant l'option.

Nous avons certainement adouci les justes critiques du P. de Tonquédec, dans le dessein de nous en tenir à l'essentiel et à l'indiscutable. La conclusion du R. P. s'impose, car elle est modeste et bienveillante : « Les belles envolées de *La Pensée* traînent donc encore après elles plus d'une équivoque » (p. 103) [1].

[1] C'est d'ailleurs sur ce fait que M. Blondel s'appuie pour justifier l'option.

* *

4 — A la fin de son *Introduction* à *La Pensée*, M. Blondel déclare que « la solution complète d'un tel problème implique l'étude nécessairement complémentaire, de l'être et de l'action qui sont le support, le ressort de la pensée elle-même » (p. XL). En attendant la parution de *L'Action* (nouvelle édition), voici *L'Etre et les êtres* [2], qui ressemble étrangement à *La Pensée*. En recensant *La Pensée*, nous nous plaignions de la confusion qui y paraît entre l'ordre logique et l'ordre ontologique. Le léger voile qui, dans *La Pensée*, recouvrait l'ordre ontologique sans parvenir à le dissimuler, est ici arraché. C'est toute la différence. M. Blondel nous avertit lui-même que son enquête, dans *L'Etre et les êtres*, répond à une question « symétrique » à celle que posait l'étude de l'esprit : qu'est-ce que penser ? En réalité, c'est une symétrie d'identité, où il suffit de substituer « être » à « pensée ».

L'auteur indique le sens de la démarche métaphysique par lui tentée : « Qu'est-ce que l'être ? l'Etre en soi est-il ? comment peut-il y avoir d'autres êtres ? qui sont-ils ? comment et à quel prix sont-ils ? en quels sens sont ils solidaires les uns des autres ? pour quelle fin existent-ils ? et dans

[1] Dans une lettre adressée au P. Garrigou-Lagrange et publiée par la *Revue Thomiste* (nov.-décembre 1935), M. Blondel veut se justifier sur la plupart des points touchés par la critique catholique. Il affirme vouloir défendre la valeur objective des premiers principes ; il adhère complètement aux vérités fondamentales de la philosophie traditionnelle, requises par l'enseignement dogmatique de l'Eglise ; il reconnaît la valeur objective de la connaissance à tous ses degrés ; il affirme la réalité des objets, tout en maintenant la nécessité de séparer « les êtres authentiques » des « êtres de raison » ; il accorde aux principes premiers une « valeur ontologique » en ce sens qu'ils sont les lois essentielles de l'être : si, en soi, ils s'imposent avec évidence, en fait, d'après notre mode actuel de connaître..., ils ne sont pas nécessitants pour nous comme ils le sont de soi. Enfin « l'option *intellectuelle* » est antérieure à tout usage de la liberté et de l'action volontaires. Sur ce point capital, M. Blondel entend se justifier du reproche d'ôter à l'intelligence son rôle propre pour en revêtir la volonté. En conséquence, l'option dont il parle aurait un caractère purement intellectuel, dans le genre, par exemple, de l'acte de foi, cependant commandé par la volonté.

Est-il besoin de faire observer que toutes ces déclarations témoignent de la parfaite bonne foi, des intentions excellentes du philosophe ? Mais il suffit de se reporter aux textes de *La Pensée* (et de *L'Etre et les êtres*) pour constater combien peu elles répondent à la doctrine qui y est contenue, objectivement considérée. En ce qui concerne l'option « *purement* intellectuelle, » c'est véritablement une gageure, où l'auteur se contredit lui-même, en prenant l'exemple de l'acte de foi dans lequel précisément l'acte de la volonté précède l'adhésion de l'intelligence.

[2] L'Etre et les êtres, par Maurice BLONDEL. — In 8 de 540 p., 50 f. — Paris, Alcan.

L'Etre et les êtres se lit beaucoup plus facilement que *La Pensée*, et l'on est heureux d'en faire ici la constatation. — Une nouvelle édition de *L'Action* est en préparation ; et l'auteur annonce plusieurs ouvrages complémentaires, *L'Esprit Chrétien* (p. 215) et *L'Analogie* (p. 452).

quelle mesure, unis entre eux, peuvent-ils participer à l'Etre en soi ? » (p. 24). — « L'interdépendance des consciences et des êtres » qui, dans *La Pensée,* était la vérité s'imposant inéluctablement à l'esprit, devient ici « l'interdépendance des êtres » tout court.

« La notion d'être, si obvie qu'on la prétende, demeure certainement confuse et *même équivoque* (qu'on retienne bien cette expression) dans l'usage que nous en faisons » (p. 44). Si l'on y réfléchit bien, « la véritable attitude de l'esprit en face de l'être est celle-ci ; L'Etre est et il n'y a point de vide en lui ni hors de lui » (p. 45). Ce qui nous place immédiatement en face du problème que pose *l'Etre et les êtres :* « Ce que, au plus profond de nous-même, la présence plus ou moins voilée de l'idée d'être paraît impliquer *ne semble nullement accompli dans aucune des réalités que nous appelons spontanément êtres, non plus que dans cette intimité de notre personne, si pleine qu'elle se sente de virtualités infinies* » (p. 46). Mais en ce cas, il n'y a donc qu'un Etre, Dieu ? et comment échapper au panthéisme immédiat et exclusif auquel semble aboutir une spéculation allant jusqu'au bout des exigences rationnelles ? Telle est la difficulté à résoudre, que l'auteur propose encore un peu plus loin sous une autre forme : « Devant ce que l'expérience nous offre, en nous comme dans tous ceux que nous appelons des êtres, comment *conserver à la fois et concilier la multiplicité donnée en fait avec l'unité métaphysiquement exigée ?* » (p. 61).

Tout d'abord, on peut éliminer bien des êtres « de raison, » qui, sans être toujours « de fictives abstractions faussement hypostasiées », ne sauraient jamais être réalisés à part et se présentent tout au plus comme « des réalités immanentes aux êtres spirituels », les « rattachant à leur vivant principe et à leur fin transcendante » (p. 63). Ensuite, il faut éviter l'erreur du phénoménisme, « constituant les êtres sans qu'aucun arrière-fond soit utile pour assurer leur réalité suffisante » (p. 65) Enfin, on évitera « de prendre des relations, des qualités, des modalités pour des êtres proprement dits » (p. 51). Seule, ce que nous appelons « la substance proprement dite » peut faire ici difficulté (p. 21, 51), parce qu'elle seule semble vérifier en elle même les notions essentielles de l'idée d'être, l'être étant « ce qui, sans s'émietter dans la durée ou l'étendue, *persiste, subsiste* et *consiste* en s'alimentant, en transformant sa nourriture, en se coagulant pour ainsi dire dans une solidarité avec tous ses états propres et toutes ses autres réalités : *solidum quid* et, pour reprendre le terme augustinien, *solidificatio* » (p. 57). Notion « plus riche déclare M. Blondel, que celle suggérée par les métaphores ὑπόστασις, ὑποκείμενον, faussant plutôt qu'éclairant l'idée d'οὐσία » *(ib d.).* C'est vraiment ici que se pose la difficulté : « nécessité d'affirmer l'être en toute la pureté de son essence et si intransigeante qu'apparaisse l'existence ontologique ; en même temps impossibilité de renier notre certitude de la réalité des êtres, de renoncer à notre aspiration infinie, de nous résigner à ne pas *être* ni dès maintenant ni pour toujours » (p. 66).

Et déjà l'auteur se demande si la solution de la difficulté ne serait pas « parce que ces êtres multiples ne possèdent pas, ni chacun en soi, ni tous dans leur ensemble, le principe suffisant et complet de leur existence entière et définitive ? » (p. 65). C'est ce qu'il va exposer dans tout le reste du volume avant de conclure.

La *matière* peut-elle être conçue et affirmée comme un être ? — Non. « Le métaphysicien doit maintenir que la matière *a de la réalité,* mais... qu'elle *n'est pas un être* » (p. 75). Elle remplit un rôle : « elle contribue à l'œuvre entière de la création pour en assurer la continuité, la genèse progressive ; elle assure la distinction des êtres en même temps que leur solidarité, leur autonomie relative, le mérite et la sauvegarde de leur union sans absorption avec leur principe » (p. 80) [1].

Les *organismes vivants* et mourants sont-ils des êtres ? « Portant en lui un principe d'unité organisatrice et efficiente, le vivant... paraît posséder une essence propre, une forme qui, étroitement unie à la matière qu'elle vivifie, répond, semble-t-il, aux exigences de notre idée foncière de l'être » (p. 85). — Non cependant, ici encore, car il est facile d'apercevoir « ce qui manque aux simples organismes vivants pour constituer de vrais êtres : leur défaut d'unité est lié *à leur défaut essentiel d'agir propre et d'autonomie réelle ;* et c'est également pourquoi *ils manquent de cette pérennité individuelle ou même collective, faute de laquelle une existence vraiment substantielle ne saurait s'appeler littéralement un être* » (p. 91-92).

Les *personnes* sont-elles des êtres ? La personne « source jaillissante qui coule intarissable de forces inconscientes » et « tire de sa propre clarté ou de ses lumières supérieures la puissance idéale, directrice, effective. puissance spirituelle qui la rend libre et responsable de ses actes [2] », « semble bien un agir vraiment initiateur. » De plus « l'être

[1] On saisit ici sur le vif le danger des formules imprécises et vagues de M. Blondel. Si la matière est la raison pour laquelle les êtres d'autonomie relative (les êtres créés) ne sont pas absorbés par leur principe (Dieu), il faut de toute nécessité que tout être créé comporte déjà un élément matériel. C'est d'ailleurs ce qu'affirme en toutes lettres M. Blondel à la page suivante : « la matière se trouve associée étroitement aux formes déjà plus élevées des réalités que volontiers l'on accepte d'appeler immatérielles » (p. 82). Mais cette épithète elle même (immatérielle) n'est pas entièrement justifiée. « *A l'exception du seul Etre en soi et par soi, nulle créature n'est pur esprit ; car l'imperfection inhérente à tout être fini et dépendant... produit l'entrave d'une matière au moins rudimentaire,* fût-elle imperceptible à toute investigation physique... » (p. 82). Un peu de philosophie scolastique eût appris à M. Blondel que si son assertion est, dans la philosophie thomiste du moins, rigoureusement exacte en ce qui concerne un élément *potentiel* dans l'être, elle est strictement fausse en ce qui concerne un élément *matériel.*

[2] On « admirera » une fois de plus en quel langage clair les choses sont dites !

personnel et vraiment spirituel » n'est-il pas « celui qui défie la caducité » ? (p. 97). Il semblerait donc que la personne vérifie excellemment l'idée d'être. — Et pourtant, on peut se demander « si, même avec ces appuis sous-jacents, la personne, telle que nous l'expérimentons, telle même que nous la sublimons dans sa vie supérieure, est l'être même, *un être capable de se consolider, de se suffire comme une substance constituée dans son unité, son autonomie, sa persistance définie et définitive* » (p 98). Et M. Blondel de répondre négativement pour quatre motifs : 1° « Pas plus que les êtres vivants dénués de réflexion et de prospection, la conscience personnelle [1]que nous expérimentons en nous ne ramène pas à une complète *unité* la multitude des données temporelles ou spatiales qu'elle tend à intégrer » (p. 100). Notre esprit, livré à ses démarches personnelles, *distentus per omnia, dilaceratur,* dit S. Augustin. 2° Manque la *spontanéité* nécessaire à l'idée d'être : « les origines de la pensée procèdent de plus bas et de plus haut que la conscience même ..; dans les options qui nous semblent les plus personnelles, les plus fondamentales, les plus décisives, la part de ce qui n'est pas nôtre... est réellement indéterminable » (p. 101). 3° Manque la *pérennité :* tantôt on considère la personne comme une réussite instable, destinée à se résoudre comme l'organisme même ; tantôt on sublime l'élément intellectuel et éthique, mais pour ne sauvegarder que le caractère impersonnel d'une pensée dégagée de toute contingence et de toute individuation ; dans le premier cas, on dissout l'être des personnes dans les phénomènes ; dans le second, on l'absorbe dans l'unique Substance (p. 102). 4° Enfin, s'éclairant des données de la théologie catholique, l'auteur rappelle qu'en Dieu « la personne ne suffit pas pour constituer l'être », puisqu'il y a trois personnes dans son unité essentielle, substantielle et indivise (p. 99).

En réalité, « jamais la personne n'est présentement constituée en nous » (p. 104) ; *nondum apparuit quid erimus,* dit l'Apôtre ; et, par conséquent, il reste nécessaire de « chercher à quelles conditions et sous quelles réserves [les personnes] peuvent *se réaliser* ou recevoir l'achèvement dont elles ont besoin afin d'obtenir la plénitude qu'elles comportent. » Leur stabilité « résultera de leur participation commune à l'Etre qui est leur principe et leur fin » (p. 103).

C'est là, on l'a déjà pressenti, la thèse centrale de l'auteur. Aussi, après avoir éliminé, pour des raisons analogues à celles que nous connaissons déjà, l'hypothèse de l'être, constitué par « l'univers en son intégralité physique ou idéale » (p. 108), M. Blondel va-t-il droit à la conception, à l'affirmation de l'Etre comme un absolu, comme une perfection, comme Dieu même (p. 145 suiv.).

Mais comment justifier une pareille affirmation ?

[1] Est il besoin de faire remarquer que la « conscience personnelle » n'est pas le constitutif même de la personnalité ? Voir la seconde partie de ces Notes.

M. Blondel rappelle, à ce sujet, qu' « une science *concrète* de l'être qui n'est pas seulement spéculation abstraite, mais conversion et acquisition nourrissante pour nous » (p. 163), *nous oblige à ne pas en rester effectivement à l'assertion théorique de l'Etre..* « Concevoir vraiment l'Etre *nous impose de l'affirmer objectivement...* » Argument ontologique de S. Anselme ? Pas précisément, croyons-nous, car l'auteur insiste un peu plus loin (sans qu'on puisse remarquer d'ailleurs la connexion entre les deux aspects de l'argument) sur la nécessité de maintenir, en toute hypothèse, « que tout devenir implique réellement un principe de référence ou de production absolument transcendant (extérieur et supérieur) à ce qui est mû et changeant ; sans quoi le mouvement et le changement, en tant que tels, ne seraient absolument pas ; car, pour qu'il y ait série, continuité, diversité, il est nécessaire qu'une force d'unité relie, soutienne, unifie ce mouvant processus » (p. 166) [1].

Ainsi « notre certitude de l'être se fonde sur l'Etre même. » Et notre devoir, après avoir trouvé l'Etre, est « de chercher, non pas certes tout le secret de Dieu, du moins ce qu'il nous importe de connaître *de notre attitude à son égard* à travers le mystère même de son dessein créateur [2] » (p. 167-168).

Nous pouvons maintenant passer assez rapidement sur les « apories » relatives à l'Etre : qu'il est légitime, utile de dire de l'Etre qu'il est *en soi;* que l'Etre peut et doit être affirmé comme étant *de soi* et *par soi;* que l'Etre peut et doit être affirmé comme étant vive vérité dans son unité substantielle de la connaissance et de l'absolu et qu'il ne peut ni ne doit être affirmé comme étant « solitaire [3] » ; que l'Etre

[1] On saisit encore ici, même dans les meilleurs passages, l'imprécision et le vague de l'auteur. Oui, sans cause transcendante, mouvement et changement n'existeraient pas, non seulement parce qu'un principe d'unité, de lien, de soutien est nécessaire, mais parce qu'un principe d'*être* s'impose en tout cela. Mais au fond, M Blondel reprend la preuve de l'existence de Dieu telle qu'il la concevait dans *L'Action*.

[2] On a remarqué la tendance pragmatiste de la phrase : « ce qu'il nous importe de connaître *de notre attitude à son égard.* » Indépendamment de notre attitude à leur égard, les attributs divins ne seraient-ils donc pas susceptibles d'être connus et mieux connus ?

[3] Ici (apories 4 et 5) l'auteur, reprenant une idée déjà esquissée dans *La Pensée* (II, 342), semble bien affirmer, au regard de la spéculation philosophique, la nécessité de la Trinité en Dieu : « Par le mouvement continu de notre investigation, nous avions été conduits à *reconnaître* dans l'Etre *la présence intrinsèque d'une pensée consubstantielle et adéquate à sa réalité profonde .. A ce prix seulement l'Etre peut être dit intelligiblement intelligent* » (p. 184)... « Par une réflexion plus attentive..., il nous apparaît qu'il serait *incompréhensible* de réduire à un dialogue le colloque qui ne saurait être, si l'on ose dire, ni simple rabâchage à l'unisson, ni duo discordant... La seule issue possible... ouvre une perspective sur ce que déjà d'anciennes doctrines avaient nommé l'intime procession, l'éternelle genèse de l'Etre unique et trine » (p. 187). — Bien que l'*excursus 19* apporte (p. 457) à ces affirmations une nuance d'adoucissement quant à la connaissance naturelle du mystère de la Trinité, qui est « la plus essentielle et la plus libre (?) des nécessités..., à jamais indémontrable et impénétrable à

en soi ne peut être affirmé comme étant « personnel [1]. »

Les trois dernières apories (7-9) nous ramènent au vif du problème de « l'Etre et les êtres. » — L'Etre est-il compatible avec d'autres êtres qu'il crée ? Oui, à condition de considérer que « la création ne peut consister qu'à produire des êtres, *non pas en dehors de l'Etre,* contre lui ou sans lui, mais capables de participer à des degrés divers aux perfections du seul être : *omnia intendunt assimilari Deo* » (p. 202). Voilà bien la formule, dont le sens reste imprécis. Sans doute, les êtres créés par Dieu ne peuvent être conçus « contre lui ou sans lui » ; mais comment peut-on affirmer qu'ils ne sont pas produits en dehors de Dieu ? C'est par bonté que Dieu crée ; c'est pour « communiquer librement quelques rayons de [son] foyer,... pour faire des heureux, pour s'associer de vivantes images de sa propre substance, *pour communiquer ce qui est communicable de sa vie, de son incommensurabilité, de sa transcendante félicité* » (p. 207). Ainsi « l'Etre s'est comme retiré d'une part de sa propre béatitude ; il a fait un vide pour y mettre non pas rien, mais... ce qui permettrait à ce pauvre être conditionnel d'accroître en quelque manière la gloire divine qui devient sienne par l'acceptation qu'il en fait et par l'abnégation transformante qui résulte de sa volontaire fidélité à cette divine destinée » (p. 208). Mais il faut aussi que « les êtres créés, et particulièrement ceux qui ont une nature spirituelle, » ne soient « pas des réceptacles tout inertes ou des contemplateurs tout théoriques d'une œuvre à laquelle ils n'ajouteraient rien » ; ils doivent apporter « par l'initiative qui leur a été prêtée... une coopération réelle et un accroissement effectif »... « Les êtres ne sont pas seulement à voir, à décrire, à déterminer ; ils sont à faire, ils ont à se faire » (p. 218).

Nous tenons déjà la solution que M. Blondel préconisera dans la dernière partie de son ouvrage : « Les êtres ne trouvent pas leur consistance » — et, par conséquent, leur véritable nature d'être — « dans leurs états successifs, ni dans leur solidarité réciproque », mais « dans une réalité qui, tout en leur étant immanente, est cependant la présence et comme le prêt d'une transcendance véritable, non pas seulement au sens abstrait ou idéal du mot, mais en son acception la plus concrète » (p. 232). C'est cette réalité qui fait la « solide vérité » de l'être. Aussi doit-on retenir « l'idée que les êtres en devenir ne se développent, ne se constituent pas eux-mêmes ni les uns sans les autres, ni les uns par les autres, ni dans leur propre plan, *sans que la tendance emportant tout l'univers* (qu'on a été tenté de croire éternel circulaire et enfermé en lui-même) *cesse de manifester un exode continu, une norme ascensionnelle, un mouvement : mouvement qui, sans rien abandonner, va de l'univers physique aux esprits et des esprits à l'infini* » (p. 251). On peut parcourir les 100 pages qui, dans le livre, nous séparent encore des « excursus », nous ne pourrions retrouver, sous des formules à peine différenciées, que la même idée, toujours la même. Il est donc inutile d'insister ; nous savons, et nous n'en saurons pas davantage, que les êtres, « malgré ce qu'il y a de fluent dans leur devenir, non seulement *sont soumis à une norme universelle,* mais encore *possèdent une nature définie et diversifiée selon la hiérarchie même des formes s'élevant par des degrés qui marquent d'essentielles différences de plan* » (p. 284).

Toutes ces questions — et bien d'autres — sur l'Etre et les êtres seraient résolues avec une extrême facilité par la philosophie traditionnelle de l'*analogie* du concept d'être. Bien qu'il parle une fois (p. 452) de la nécessité de recourir à l'analogie, M. Blondel ne paraît pas soupçonner toute la richesse et toute la souplesse de ce principe de l'ontologie. Il repousse l'équivocité, et avec raison ; mais il s'en tient, en fait, à l'univocité. Et c'est la faute initiale qui rend son système de l'être plein d'obscurités, de confusions et peut-être même de dangers. Pour lui, les êtres créés ne méritent ce nom que parce qu'ils participent, par leur vie et par leur action, à la transcendance et à la vie de l'Etre divin dont ils dépendent. Un philosophe chrétien disposé à entendre favorablement l'assertion blondélienne y introduira le peu de chose qui lui manque pour la rendre pleinement orthodoxe ; mais encore faudra-t-il qu'il y introduise ce quelque chose qu'est l'analogie — de proportion et surtout de proportionnalité — qui seule permet de parler logiquement des différents degrés de participation *analogique* de l'être et des perfections divines. Mais un critique décidé à interpréter rigoureusement la formule blondélienne pourra — et avec raison — demander à l'auteur de *l'Etre et les êtres,* s'il évite vraiment le panthéisme et le monisme qu'il croit combattre et qui cependant transparaissent sous maintes formules. Pour M. Blondel, en effet, il n'y a vraiment qu'un seul Etre digne de ce nom, Dieu, et les autres êtres créés ne sont êtres qu'en cet Etre, qu'en Dieu, qui « leur communique ce qui est

notre intelligence finie, » on ne voit pas comment accorder les assertions de l'aporie 5 avec l'enseignement catholique, que l'*excursus 19* reconnaît et professe dûment. Un exemple entre cent de la difficulté de saisir la véritable pensée de M. Blondel.

[1] M. Blondel ayant posé en principe (voir plus haut) que la personne ne saurait être considérée comme un être. Il s'ensuit que la thèse classique du « Dieu personnel, » opposée au monisme panthéiste, n'a plus de sens pour lui : « Comprend-on... l'inconvénient, la fausseté qu'il y aurait à parler de « la personne divine » *comme si la personne était jamais un être complet et pouvait être tout l'Etre, tout l'Etre à elle seule ?* (p. 197)... Dieu n'est donc point « personnel » au sens péjoratif que prend ce mot lorsqu'un homme se fait la coupable illusion d'être d'autant mieux une personne qu'il rapporte tout à soi. Et si, dans son attitude isolée, Dieu n'était qu'une personne, ce mot ne pourrait avoir en lui qu'une signification égo-centrique, sans altruisme aucun » (p. 198).

On aimerait cependant savoir en quel sens, non péjoratif, M. Blondel, croyant, admet, au simple point de vue rationnel, l'existence d'un Dieu personnel.

communicable de sa vie, de son incommensurabilité, de sa transcendante félicité » (p. 207) ; les autres êtres créés « ne sont êtres que dans la mesure où ils sont une image ou peuvent même devenir une ressemblance de leur Cause première » (p. 334). Encore une fois, ces expressions peuvent recevoir un sens très vrai ; mais il faut les sortir de l'impasse blondélienne.

Et cette impasse fait retomber le système dans le défaut qu'on a jadis tant reproché à *L'Action*, que le P. de Tonquédec, dans la deuxième partie de la brochure analysée plus haut, reproche encore à *La Pensée*, que nous reprochons nous-même ici à *L'Etre et les êtres* : l'apparente confusion du naturel et du surnaturel. Ah ! sans doute, ici M. Blondel a multiplié, pour les besoins de la cause, les déclarations d'orthodoxie. Mais ces déclarations — pas plus que celles qu'on lit dans la lettre au P. Garrigou-Lagrange — ne sauraient infirmer la logique du système. Elles témoignent des excellentes intentions de l'auteur et de sa pleine soumission à l'enseignement de l'Eglise ; elles ne font pas que la substance même de son système soit corrigée. Si Dieu crée « pour communiquer quelques rayons de son foyer, pour faire des heureux, pour s'associer de vivantes images de sa propre substance, pour communiquer ce qui est communicable de sa vie, de son incommensurabilité, *de sa transcendante félicité,* » et si aucune explication ne vient préciser la portée exacte de cette affirmation, qu'on retrouve sous mille formes différentes au cours du volume, où sera la ligne de démarcation entre la fin naturelle et la fin surnaturelle des esprits capables de goûter à la félicité ? Quelle vie divine leur *doit* être communiquée ? De quelle transcendante félicité seront-ils rendus participants ? Nous posons les questions. M. Blondel n'y a point répondu et n'y peut répondre. Au bout de *La Pensée*, on trouvait déjà la *Trinité ;* au bout de *L'Action*, on retrouve le surnaturel à peine déguisé, postulé par le naturel. Nous disons bien : au bout de *L'Action*, car *La Pensée*, *L'Etre et les êtres*, ne sont que l'expression renouvelée de *L'Action*. M. Blondel a pu modifier en mieux ou même rétracter certains détails, relever d'utiles constatations psychologiques, faire d'opportunes déclarations d'orthodoxie ; au fond il n'a pas changé un *iota* de sa doctrine. Et nous le disons ainsi très franchement et sans animosité, parce que — pour reprendre un mot qu'il affectionne lui-même — c'est.

* *

5. — Nous n'avons pas l'intention d'analyser un excellent ouvrage de M. l'abbé M. T.-L. Penido [1], ni même de reprendre tel ou tel des aperçus suggestifs qu'il contient. Il suffira de le signaler comme un guide auquel, pour l'étude de la philosophie bergsonienne en général, du dernier livre [2] *Les deux sources de la Morale et de la Religion* en particulier, l'on peut se fier en toute sécurité. Aussi bien, quand ont paru *Les deux sources*, l'*Ami* a dit à ses lecteurs l'essentiel de ce qu'il en fallait penser. Les conclusions de M. Penido ne font que corroborer, avec plus de considérants à l'appui, celles que nous avions formulées.

Il nous semble utile cependant d'extraire une page du livre de M. Penido. Elle est, pour ainsi dire, le thème central de toutes les critiques. Et son texte nous permettra de reproduire ensuite une « confession » extrêmement consolante de l'illustre philosophe.

« Impossible d'exclure d'avance, écrit M. Penido, la possibilité d'une coïncidence *de fait*, entre le « Dieu » bergsonien et le Dieu chrétien. Sans doute, M. Bergson refuse de cheminer par les « voies » conduisant au Dieu des philosophes, mais, empruntant la « voie » mystique, il pourrait avoir rencontré — ce qui est mieux — le Dieu des chrétiens. Son désaccord avec S. Thomas porterait simplement alors sur la *méthode* à suivre ; mais le *résultat* atteint serait au fond le même. Conflit de surface, accord profond. L'hypothèse est séduisante et, pour notre part, nous serions heureux de la voir confirmée. Elle a, en tout cas, l'avantage de mettre en évidence l'effort considérable réalisé par M. Bergson pour rapprocher sa philosophie du christianisme... Reste à décider si, desservie par une philosophie déficiente, sa pensée s'est rapprochée du christianisme autant qu'elle l'aurait voulu, ou bien si la conciliation n'est pas plus apparente que réelle.

Pour y voir un peu clair, il importe d'abord de distinguer, avec un soin jaloux, ce qui, dans le chapitre sur « la religion dynamique », est glose d'avec ce qui est pure description. Lorsque M. Bergson se borne à rapporter ce que les mystiques disent ou à peindre leurs états d'âme, il sait trouver des formules admirables et souvent justes. Autre chose sont ses explications ou interprétations personnelles ; celles-ci sont en fonction de sa philosophie et, par suite, aussi discutables qu'elle. Une grande circonspection s'impose donc à l'interprète dans le choix des citations. Il doit examiner attentivement à quelle catégorie de textes chaque passage appartient. Si l'on s'en tient à la catégorie « description », on dira que M. Bergson écrit en chrétien et l'on aura raison, à condition d'ajouter qu'il n'écrit pas en son nom personnel. Au contraire, l'autre catégorie de textes nous fera connaître ses idées à lui, la vraie nature de sa « théologie ». M. Bergson définit, par exemple, son « Dieu » par l'amour et le fait géné-

[1] Questions disputées (vol. xv). — Dieu dans le Bergsonisme, par M. T.-L. Penido. — In-12 de 264 p., 12 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

[2] Il convient cependant de noter que postérieurement aux *Deux Sources*, M. Bergson a publié *La Pensée et le Mouvant* (in-8 de 324 p., 25 fr. ; Paris, Alcan). Ce volume ne contient aucune étude atteignant un problème spécifiquement religieux. Aussi ne faisons-nous que le signaler.

C'est à proprement parler un recueil d'études, d'articles et de conférences. Les deux premières études, encore inédites, pourraient être considérées comme une introduction à la Métaphysique de la durée et de l'intuition, qui constitue le fond du système de M. Bergson. Les autres articles ou conférences ont déjà paru en France ou ailleurs, mais sont introuvables aujourd'hui. Presque tous ont trait à la méthode que l'auteur croit devoir recommander aux philosophes.

Avec beaucoup de loyauté, M. Bergson note que les deux *Essais* qui forment le premier tiers du volume ont été écrits bien avant *Les deux Sources*. « A cette date, écrit M. Bergson, nous n'étions pas encore en possession complète des résultats que nous avons exposés dans notre récent ouvrage » (p. 113). Cette petite note donne une saveur particulière à l'aveu que nous reproduisons plus loin.

reusement créer un univers destiné au partage de cet amour. Notre philosophe emploie un langage chrétien, nous en tombons d'accord ; mais quel sens lui donne-t-il ? Voilà ce qu'il importe de savoir, avant de déclarer sans détour que le « Dieu » bergsonien est au fond identique au Dieu chrétien ; et, pour le savoir, il ne faut point lire les « Deux Sources » avec des yeux thomistes ou augustiniens — ce qui conduirait à solliciter les textes — mais avec des yeux bergsoniens, afin de comprendre ces textes dans leur teneur native, bref, comme les comprend M. Bergson. »

La réflexion de M. Penido nous semble opportune et, dans le fond, exacte. On sera néanmoins heureux de savoir que M. Bergson entend accepter l'essentiel de la philosophie thomiste. Sur ce point le doute n'est plus permis aujourd'hui. Voici, en effet, ce que M. Bergson écrivait, le 16 août 1935, au R. P. Gorce, au sujet des deux études que celui-ci a publiées sous le titre : *Le néo-réalisme bergsonien-thomiste* [1] :

« Je ne connais pas assez malheureusement, la philosophie de S. Thomas prise dans son ensemble pour pouvoir dire moi-même jusqu'à quel point ma pensée est dans le prolongement de la sienne. Mais ce qui est certain, c'est que, lorsque j'ai dû approfondir tel ou tel point particulier de cette philosophie, *je me suis trouvé en présence d'idées dont je pouvais accepter l'essentiel,* quitte à tenir compte, naturellement, du développement scientifique qui avait eu lieu dans l'intervalle... Reste la question posée entre le réalisme et l'idéalisme. S'il faut choisir entre ces deux « ismes », je n'hésite pas un seul instant. *c'est au réalisme, et au réalisme le plus radical,* que je rattache l'ensemble de mes vues... »

Sans doute, par cette heureuse « confession », la question posée par M. Penido n'est pas résolue d'une façon décisive. Néanmoins, on peut en déduire une espérance fondée que le Dieu vrai, le Dieu des chrétiens est au moins partiellement connu de M. Bergson. Cette espérance fondée devait être ici fortement soulignée.

* *

6. — Par l'analyse des ouvrages qui précèdent, nous avons vu quelle place prépondérante la connaissance de Dieu tient dans la philosophie purement rationnelle. Faut-il aller plus loin et admettre un élan naturel de l'esprit vers une religion suprarationnelle ? On connaît la célèbre formule de S. Thomas : « le désir naturel de voir Dieu [2]. » Dans *Rationalisme et Religion,* le P. André Bremond, S. J., reprend, sous un aspect très nouveau, cette très vieille question et lui donne, si l'on peut dire, sa solution historique [3].

Est-il vrai que le pur rationalisme s'oppose à la conception d'un Dieu « qui compromet sa divinité, son éternité, dans le misérable cours de l'histoire humaine » ? Est-il vrai que le droit absolu de la raison exclue tout ce qui ressemble à une libre révélation de Dieu à l'homme ? « La question religieuse, nous dit-on, se ramène à cette alternative : ou une religion de l'Esprit, c'est-à-dire de la raison pure (et cette religion pourrait se dire chrétienne, exprimant tout le sens divin du message du Christ) ou idolâtrie. Dilemme non académique et futile, mais angoissant parce qu'il est vécu par les consciences » (p. 2).

Avant d'entrer en matière, l'auteur interroge différents philosophes, Spencer, Romanes, A. Ritschl, Schleiermacher, Hegel, Caird, W. E. Hocking, B. Russell, Durckheim, Brunschwicg, Otto, et leur demande une définition, tout au moins nominale, de la religion, qui fournisse un point de départ commun :

« Accordons-nous, conclut-il, sur ces éléments du sens religieux : exultation d'un esprit libéré, librement tendu vers l'infini, et étonnement de cette vie nouvelle, adoration du principe, immanent ou transcendant, de cette vie nouvelle, principe pour lequel le Rationalisme garde le nom de Dieu. Puisque le Rationalisme que nous avons surtout en vue ne veut pas être athée, définissons Dieu : un objet dans lequel la pensée se repose et s'exalte, prend conscience de se dépasser et de dépasser toute limite en se réalisant pleinement, échappant aux limitations de temps et d'espace, de tout ce qui se fait dans le temps et l'espace, *sub specie æternitatis* » (p. 14-15).

Ce Rationalisme est-il l'expression fidèle de l'esprit et de ses exigences ?

Dans son *Histoire de la Philosophie* [1], M. Bréhier déclare sans ambages que l'hellénisme, étant la plus claire et la plus consciente expression de la raison humaine, de ses droits et de son pouvoir, est en pleine opposition avec la religion chrétienne [2] : tout essai de conciliation entre les justes exigences de la raison et l'acceptation d'un message divin suprarationnel serait à priori condamné comme absurde. C'est la thèse que défendait déjà, dans son *Histoire de la Littérature Grecque* [3], Maurice Croiset. A l'objection du « platonisme chez les Pères, » ces auteurs répondent : « Illusion ! Ni chez les Pères Grecs, ni chez Augustin, il n'y a eu fusion intime, mais seulement juxtaposition, revêtement superficiel de la foi par une robe hellénique mal adaptée. Le Christianisme chez ces grands hommes est seulement habillé et mal habillé de Platonisme. Mais le plus naïf des Docteurs chrétiens est S. Thomas qui a cru intégrer l'Aristotélisme dans la sagesse chrétienne » (p. 17).

Le P. Bremond estime qu'on ne saurait être si radical. En appelant les Athéniens « les plus religieux des hommes », S. Paul se trompait-il ? Quel

[1] Dans *Sophia* (Rome), 1934-1935. Nous extrayons le passage cité de cette lettre au petit volume *Paul Valéry et la métaphysique,* par le T. R. P. Gillet, Maître général des Frères Prêcheurs, Paris. 1936, p. 49 et suiv.

[2] Dans la brochure analysée plus haut du P. de Tonquédec, un appendice est consacré à préciser cette question si difficile. On sait que M. Blondel recourt fréquemment à cette doctrine thomiste pour abriter sous son égide la thèse qu'il développe dans *l'Etre et les êtres,* thèse reprise de *L'Action*.

[3] *Archives de Philosophie*, vol. XI, cahier IV. **Rationalisme et Religion**, par André BREMOND, S. J. — In 8 de 206 p., 36 f. — Paris, Beauchesne.

[1] Tome I, c. VIII, p. 486 sq. — Voir aussi l'article *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, p. 133-162.

[2] On voit par là l'opportunité et l'utilité de l'étude du P. Arnou, *Le Platonisme des Pères*. Voir *Ami* 1936, p. 625.

[3] Tome IV, p. 327-328.

pouvait être, dans leurs âmes, l'écho de l'appel au Dieu inconnu ?

Certes, il serait difficile de reconnaître en Socrate la défiance rationaliste du divin qui serait, selon M. Bréhier, la philosophie même. Socrate se croyant investi d'une mission divine, affirmant la suprême révélation qui nous attend après la mort, laisse entendre que, dès ici-bas, un message divin serait le bienvenu, se croit tenu en conscience de donner à tout venant l'avertissement divin de sauver son âme. — Platon suit les traces de son maître. Si dans la *République* il semble se rapprocher de l'intellectualisme pur, sans nier cependant la dépendance de l'homme à l'égard du divin, dans le *Timée*, dans le livre X[e] des *Lois* surtout, il se pose en défenseur de la providence. S'il rejette la prière, c'est uniquement la prière de l'impie qui veut faire des dieux les complices de ses crimes. Le platonisme intégral, le platonisme vécu n'exclut nullement l'idée d'une intervention divine pour le salut [1]. — Aristote se rapproche beaucoup plus du rationalisme défini par M. Bréhier. Aucun de ses textes cependant n'exclut le don divin de la grâce. Dans ses œuvres de jeunesse et de verte maturité, s'affirme un sens religieux et même un esprit de dévotion et d'adoration à l'égard de la perfection divine. Sa conception de l'éternité du monde n'est pas anticréationiste. Absence d'inquiétude religieuse : tel semble plutôt le caractère de sa philosophie. — Epicure est le plus rationaliste des sages : un message divin, la manifestation du dieu inconnu ne saurait, en principe, toucher un cœur épicurien. La piété épicurienne ne consiste-t-elle pas, en effet, à débarrasser la divinité d'un soin des hommes, qui est indigne d'elle et altérerait son bonheur ? Et cependant, en fait, l'épicurisme ne procurant pas aux âmes la joie simple et spontanée qu'il leur promet, ne faut-il pas penser que les épicuriens eux-mêmes ont dû s'inquiéter, près des disciples de Paul, de ce message qui les rendait toujours heureux comme des dieux ? — Le *stoïcisme* est peut-être, en principe, plus irréductible encore que l'épicurisme : l'homme doit trouver son bonheur en lui-même. Mais le stoïcisme vécu d'Epictète, de Cléanthe ou de Marc Aurèle prie les dieux ou le dieu, la divinité, comme si elle était une bonté vivante. En dépit du stoïcisme, le stoïcien vivant ne peut pas se passer de la prière. Ce n'est pas une prière qui rend un son chrétien, mais elle témoigne du moins de l'inquiétude qui, malgré tout, subsiste dans le cœur du stoïcien et lui permettrait, le cas échéant, de ne point s'étonner du Dieu inconnu et de son message.

Le message est venu et le *néoplatonisme*, terme de la philosophie grecque, ne l'a point accepté : Plotin s'oppose délibérément, car il les connaît, aux idées chrétiennes de péché, de grâce divine, de nécessité de la prière... Et cependant sa philosophie supprime-t-elle pour autant les aspirations de l'âme vers un Bien suprême, qui existe parce qu'il est la volonté du Bien, du Bien qui se veut et qui veut tout bien procédant librement de lui ? Avec Proclus, avec Denys, disciple de Proclus, le néoplatonisme entrera délibérément dans les voies d'un mysticisme qui l'oriente là où la seule raison se déclare impuissante : « Impuissante à faire un Divin entièrement rationnel de nécessité rationnelle, il faut qu'elle y renonce ou qu'elle consente à l'accepter d'une Liberté divine et d'un Amour » (p. 59).

Le chapitre suivant sur *la religion de Spinoza* est d'une importance capitale : il nous place en face du rationalisme pur. Et c'est ici qu'il devient impossible d'ouvrir un passage à une révélation venue d'En-haut. L'homme spinoziste ne peut être religieux, au sens accepté de ce terme :

> « Le point de départ de sa morale est eudémonique, non religieux ; il ignore Dieu ou du moins peut l'ignorer. Cela ne fait rien à son idée d'un bien au-dessus de tout bien, d'une jouissance éternelle. Le divin dans ce cas peut n'être qu'une épithète d'excellence. La définition de Dieu n'appelle aucune sorte de culte réel ; c'est affaire de raison géométrique. De même, la déduction du monde, de l'homme et de ses passions. La raison seule est souveraine ; sans doute le philosophe l'hypostasie, c'est Dieu ; mais l'homme ne lui doit d'autre culte que celui de bien raisonner. Pas de prière. Quant à la morale, elle s'ensuit sans que j'aie besoin de savoir que cette raison est la Raison Divine, la Substance, Dieu » (p. 64).

Même si l'on trouve dans l'idée de cette divinité étrangère à toute valeur, au bien et au mal, une sorte d'horreur religieuse, d'extase et un sens de libération divine, parce qu'on a le sentiment d'échapper au temporel, au spatial et d'entrer dans un Néant qui est Eternité, ce n'est là qu'une sorte de mysticisme négatif, incapable de fonder religion, morale, et de donner à l'homme un moyen efficace d'entrer dans le dynamisme d'un monde imparfait et progressif Malgré les efforts faits par M. V. Delbos pour « interpréter » ou « utiliser » le spinozisme [1], il semble impossible d'orienter le rationalisme de Spinoza dans le sens d'une révélation libre de Dieu à l'homme. Tout ce qu'on peut dire, si l'on veut expliquer la piété personnelle et sincère du philosophe, c'est que « comme plus d'un grand philosophe, sa religion personnelle ne trouve dans sa métaphysique qu'une expression imparfaite. La source de sa piété n'est pas la théorie de Dieu, substance unique, mais dans les profondes impressions de son enfance et de sa jeunesse, l'intimité d'une famille juive et de la communauté juive, les sentences du prophète ou du psalmiste à l'opposé de sa philosophie [2]. »

Sous le nom d'*Alciphron* (que l'auteur emprunte à un dialogue de Berkeley), c'est M.

[1] Cf. A. Bremond, *La Théologie de Platon au X[e] livre des Lois*, dans *Recherches de science religieuse*, 1922 ; A. J. Festugière, O. P., *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932 (Gabalda).

[1] Voir *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1893.

[2] A. E. Taylor, *The faith of a Moralist*, t. I, p. 2[illegible]. (Trad. du P. Bremond, p. 8[illegible]).

Brunschwicg que le P. Bremond appelle à sa barre. Alciphron se sépare de son maître, Fichte, qui invoque la *Croyance* au dessus de la Science pour instaurer et vivifier la Morale. Le P. Bremond cherche, en analysant son idéalisme radical, quelle peut être « la religion d'Alciphron » :

« Se dégageant du réel donné qui passe, qui est et n'est pas, qui ne doit pas être, [il] confesse une valeur souveraine supérieure au temps, toute puissante. « Et ce principe, tu ne te le représenteras pas comme ayant des mains, ni comme un visage, ni rien de corporel » (Platon, *Banquet).* Alciphron s'enchante de cette belle adjuration platonicienne et il ajoute : ni comme substance, ni comme être, ni comme le Νοῦς de Plotin, ni comme cette idole de l'Un transcendant. Il ne faut penser de lui rien qui soit supposé demeurer, et cependant il ne s'échappe pas, il est au-dessus des catégories spatiales, temporelles. Nous le dirions éternel, si, sous ce vocable sublime, ne se cachait encore une illusion temporelle.

C'est le Dieu de Spinoza, mais désubstantialisé et entièrement intériorisé. Comment prendre à l'égard de ce Dieu l'attitude proprement religieuse de l'adoration ? Il me faut, pour adorer, l'immobilité et la transcendance de l'objet. Dieu se révèle dans cette paix absolue. Alciphron ne prend conscience de son Dieu intérieur que dans le travail de l'esprit. Cette activité vite *jouée* est Dieu lui-même. Il ne la dépasse pas. L'adoration se confondra donc avec l'activité. L'exercice de la mathématique ne sera pas seulement un acte du culte comme pour Malebranche, mais *le* culte, l'adoration unique » (p. 96).

Et pourtant, quand il s'agit de morale, l'activité humaine, d'après Alciphron lui-même, prend un autre aspect. Sans doute, c'est toujours l'Esprit qui tend à se réaliser et c'est toujours la matière qui est l'obstacle, mais dans le domaine de l'action, l'esprit se réalise comme bonté et la matière est créatrice d'égoïsme. Ainsi le monde sensible est, pour la vertu, un obstacle à supprimer par une abnégation totale de tout désir et de toute ambition. Il faut donc, peut être au prix d'un illogisme, que la morale d'Alciphron soit positive et réaliste ; d'où suit la réalité et la valeur de la personne morale : « L'œuvre proprement morale de spiritualisation se réalise dans le temps, par un progrès qui suppose la valeur du temps et par conséquent celle de l'histoire. La morale — au moins la morale sociale — est de faire l'histoire. Et si le principe est le même de la Religion et de la Morale, il faut croire que Dieu, sa pensée, sa providence, son dessein est dans l'histoire » (p. 102).

Le Dieu des savants ne dit rien de cela. Faudra-t-il donc se tourner vers un Dieu historique ? « Je me demande, conclut l'auteur, si ce docte, cet habile Alciphron, mais généreux plus encore et avant tout soucieux de sauver le monde, ne garde pas l'inconsciente nostalgie de ce Dieu d'Abraham. »

Une dernière « idole » se présente encore sur la route du P. Bremond : c'est la religion purement idéaliste de l'esprit, prêchée au nom du protestantisme libéral ou du principe du libre examen poussé à ses extrêmes conséquences morales et religieuses. Dans une conférence [1] faite à un public « profondément travaillé par la réaction » dogmatique, M. Piaget a posé nettement l'alternative : ou l'on suivra le courant dogmatique et l'aboutissement logique est le catholicisme romain... ; ou, restant dans l'esprit de la Réforme, dès son principe excluant toute autorité extérieure à la conscience, tout intermédiaire entre Dieu et l'esprit, on aboutira à une religion d'*Immanence* qui est celle que prêche M. Brunschwicg. Et M. Piaget estime que ce n'est pas seulement le progrès du Protestantisme qui est dans ce sens-là, mais aussi celui de l'esprit humain et de la civilisation. Et il entreprend de le démontrer par la convergence des conclusions des deux sciences, sociologie et psychologie. A vrai dire, ces « conclusions » sont tellement peu scientifiques et si peu concordantes qu'il est inutile de nous y attarder. En réalité la religion de l'immanence préconisée par M. Piaget est « un christianisme si bien épuré, rationalisé qu'il ne reste rien de la paternité divine, de l'amour de Dieu pour l'homme, de l'amour possible de l'homme pour Dieu son Père, rien de ce qui donne un sens à l'unité du précepte de l'amour : « Aime Dieu, aime ton prochain comme toi-même pour l'amour de Dieu, c'est le même commandement » ; rien enfin de ce qui donne un sens à la prière du Seigneur : « Notre Père qui êtes aux Cieux. »

Jusqu'ici l'auteur a fait œuvre négative : il a abattu les idoles qui encombraient le terrain de la discussion : l'*hellénisme*, qu'on présentait comme l'idéal historique de la raison humaine et qui, en réalité, avoue le mystère divin, appelle la révélation divine plus qu'il ne l'exclut ; *Spinoza* et le moderne *Alciphron* impuissants, dans leur rationalisme radical, à nous donner comme objet de religion et comme idéal pratique de conduite, autre chose que des mots et des mots sans autre vertu que le désespoir ; la *science* enfin, invoquée par le protestantisme libéral extrême pour fonder définitivement la religion idéaliste de M. Brunschwicg.

Le chapitre VI[e] et dernier contient la partie positive de l'ouvrage ; nous ne donnerons que la ligne directrice :

« Notre thèse, dit l'auteur, revient à ceci : Si Dieu est personnel, créateur, s'il est providence, amour, justice, s'il est créateur de l'histoire, si donc l'histoire a un sens divin, la raison est présomptueuse, elle est insensée qui interdit à Dieu de se manifester historiquement. Non seulement elle dépasse ses droits, mais elle usurpe le rôle de la divinité en prétendant se donner, par elle seule, satisfaction au besoin de Dieu, et elle échoue misérablement dans l'entreprise.

Le sujet de ce chapitre sera donc Dieu dans l'Histoire... et le salut dans et par l'histoire, parce que Dieu qui dépasse infiniment toute his-

[1] Jean Piaget et J. de la Harpe. *Deux types d'attitudes religieuses : Immanence et Transcendance*, Genève, Labor, 1928.

toire est immanent à l'histoire, dont il est la vie créatrice. Créateur qui nous appelle comme collaborateurs à l'œuvre de divinisation de l'histoire ou du temps qui s'écoule. Même en dehors d'une manifestation visible de Dieu dans le monde, nos raisons de vivre et de mourir, notre salut serait dans et par notre activité sociale et historique. Il serait de nous diviniser par la collaboration à l'œuvre de divinisation et de réalisation de Dieu dans l'Histoire. Seulement nous serions laissés à nos conjonctures rationnelles, pour deviner le sens et le progrès de cette œuvre divine. Une révélation vivante, dont la vie ne s'épuise pas, une vie secrète et en même temps certaine de Dieu dans notre Histoire, comble l'attente de l'âme humaine et nous établit dans la sécurité de la Religion, l'unique et l'universelle religion » (p. 132 133).

Les éléments de cette exposition ont été puisés dans deux ouvrages de très haute valeur. Le premier et le plus récent est le recueil des « *Gifford Lectures* » des années 1926 et 1928, que M. A. E. Taylor a réunies en deux volumes sous le titre de *La Foi d'un Moraliste*. Le second est du philosophe américain Hocking : *La signification de Dieu dans l'expérience humaine*.

Taylor, partant du fait moral, en déduit les postulats rationnels. Dans le fait moral et dans le péché même, dans la conscience du péché où se révèle avec le plus d'acuité le caractère divin de l'obligation, on trouve l'éminente dignité de la nature humaine, la valeur absolue de l'âme humaine, de toute âme humaine, par son rapport intime avec le Dieu créateur personnel. On trouve que si l'âme et la vie ont une valeur divine d'éternité, le milieu et les conditions de cette vie participent à cette valeur ; qu'il y a un intérêt divin, donc une valeur divine des choses et une valeur divine du temps et de ce qui se fait dans le temps, c'est-à-dire que l'histoire doit être une réalisation du divin, des fins divines ; que Dieu, créateur de l'homme, du temps de l'homme, de l'histoire de l'homme, exerce sur l'homme et sur tout homme, sur le temps, sur toute la suite et les instants de temps, sur l'Histoire enfin, une Providence attentive ; que rien ne se fait que sa grâce ne prévienne et ne soutienne. Enfin, dans son premier volume M. Taylor fait pressentir ce qu'il développe dans le second : que l'hypothèse d'une révélation de Dieu dans l'Histoire, d'une religion historique et révélée n'est pas contraire à la raison, mais plausible et désirable, qu'elle seule en fait est de nature à satisfaire les exigences morales de l'humanité, que le Dieu d'Abraham et le Dieu de Jésus est plus *efficace* que le Dieu des philosophes, qu'il est seul efficace et que nous tenons tout de sa gratuite révélation (cf. p. 134-135).

De son côté, Hocking part du fait religieux primitif, en établit le sens et en tire les conséquences : ce que doit être, ce qu'est la religion dans sa pureté, dans sa plénitude. Il n'est pas un apologiste. Il étudie comme un fait le rôle de l'idée de Dieu dans l'expérience humaine, ou plus précisément le rôle de la religion dans la vie de l'homme individuel et social. Il prétend montrer comme un fait que la religion, et la religion d'un Dieu transcendant et personnel, est la source ou la condition des valeurs humaines ou des idées (vérités ou illusions) qui servent de raisons de vivre, sans lesquelles la vie n'est que hasard, le bien et le mal, des humeurs ou des émotions variables, relatives, sans consistance. Il montre comment la religion est à la fois fait individuel et fait social et comment la transcendance divine, dont dépendent directement et l'individu et la société, assure et le lien et l'indépendance mutuelle de ces deux rôles de la religion (cf. p. 155-157).

Tout ce chapitre, digne couronnement de l'ouvrage, est à lire avec attention. Il constitue une parfaite mise au point de la preuve psychologique et sociologique de l'existence de Dieu avec une claire vue sur toutes ses conséquences morales. Bien plus, il montre comment, en fait, l'intelligence humaine, sentant ses limites, appelle une révélation. Ainsi se trouve atteint le but poursuivi par l'auteur : « montrer que l'idée d'une religion historique, d'un Dieu intervenant visiblement dans le monde et faisant concourir à sa Volonté nos volontés faillibles, à la réalisation d'une œuvre historique d'un intérêt éternel, non seulement ne répugnait pas à l'esprit, mais était plutôt appelée et désirée par lui et que c'est dans une telle religion que la vie morale, avec son réalisme et son optimisme, trouve sa plus ferme assurance » (p. 184-185).

* *

7. — Terminons cette première partie en signalant la 3e édition du beau livre du P. Pierre Rousselot, *L'Intellectualisme de S. Thomas* [1]. Il eût été vraiment dommage de laisser dans la catégorie des « épuisés » une thèse de cette valeur qui, dès son apparition, attira les regards du monde philosophique et théologique sur le jeune et brillant Jésuite qu'une mort glorieuse, près de la tranchée de Calonne, devait prématurément ravir aux espérances de l'Eglise et de son Ordre.

La thèse du P. Rousselot est toujours d'actualité. S'il est vrai d'affirmer qu'un principe fondamental du thomisme est le primat de l'intelligence, il importe de donner à cette affirmation la précision nécessaire. On a trop souvent, même chez les catholiques, essayé de discréditer l'intellectualisme de S. Thomas en n'y faisant voir qu'un rationalisme abstrait et discursif. D'autres ont pu être portés à considérer la philosophie du saint Docteur comme un système définitivement clos, où les développements ne sauraient provenir que d'additions accidentelles. Or une philosophie vivante doit porter en elle son principe de progrès et précisément c'est ce principe que le P. Rousselot a su mettre en relief dans la philosophie tho-

[1] **L'Intellectualisme de S. Thomas**, par Pierre Rousselot, S. J. Troisième édition précédée d'une notice sur l'auteur et d'une bibliographie par le P. Léonce de Grandmaison. — In-8 de [xliv] xviii-262 p., 30 f. — Paris, 1936, Beauchesne. — Cette 3e édition n'est que la réimpression de l'édition de 1924.